

Armin Kreiner

DIO NEL DOLORE

Sulla validità degli argomenti
della teodicea

seconda edizione

QUERINIANA

INTRODUZIONE

Un libro dal titolo “Dio nel dolore” forse suscita aspettative differenti. Sarà dunque opportuno che chiarisca bene al lettore l’obiettivo che qui mi pongo e scopra in qualche modo le “carte”. In breve, si tratta di sapere se e fino a che punto si possa ragionevolmente credere in Dio quando si vive “nel dolore”, cioè in un mondo traboccante di male e di sofferenza. È dunque il problema di teodicea. Ma questo “Dio nel dolore” pone, e forse perfino con maggior evidenza, un ulteriore problema, se sia cioè possibile che Dio stesso soffra. Trattandosi di due problematiche strettamente legate, la difficoltà di comprensione rimane anche se il problema della sofferenza di Dio assume una rilevanza di second’ordine.

Non ho tentato di scrivere un libro sulle grandi figure che nella storia del pensiero si sono occupate di tale problematica, come non mi interessava uno studio sulla storia di questa idea. Questi sono obiettivi, certo, affatto sensati, ma personalmente non abbastanza stimolanti. E ciò che ancor più importa è che dell’argomento hanno già trattato tanti altri, con competenza e genialità maggiori. Il mio interesse prevalente è per il problema che nasce dal credere in un Dio onnipotente e moralmente perfetto in un mondo pieno di sofferenza, e naturalmente anche per le argomentazioni che si sono sviluppate al fine di dare una risposta alla questione. Selezionando il ricco materiale, non abbiamo potuto ignorare le voci più eminenti della tradizione, interessati però non tanto ad una ricostruzione, la più dettagliata possibile, di quel che pensavano in merito Agostino, Tommaso d’Aquino, Leibniz, John Hick o altri, ma al contenuto e al rigore delle premesse degli argomenti proposti nei loro scritti. Si tratterà allora di accertare se le soluzioni, che questi ed altri autori già in parte conoscevano o hanno ulteriormente sviluppato, siano convincenti oppure no. Se questi sono gli obiettivi che ispirano la nostra ricerca, altre questioni, sollevate in altri ordini di dipendenze culturali, contesti biografici e condizionamenti socioculturali, pur rivestendo un certo interesse rimangono comunque marginali e le soluzioni che dei problemi si danno

troppo speculative. E poi, in definitiva, ciò che importa non è quel che l'uno o l'altro hanno pensato, ma come stiano in realtà le cose¹. Questa massima ermeneutica mal si concilia con le fughe ideologiche motivate unicamente dall'esclusivo interesse di sapere che cosa abbia indotto a ragionare in questo o quel modo. Nemmeno i nani che siedono sulle spalle di giganti riescono a vedere molto lontano se il loro sguardo è orientato verso il basso.

In un tempo in cui molti teisti sostengono con tutta naturalezza che il problema di teodicea è destinato a rimanere irrisolto, io sono particolarmente interessato alle argomentazioni che invece tendevano, e tendono, alla sua soluzione. E, a differenza di coloro che parlano di una questione da considerarsi definitivamente insolubile, io mi vedo costretto ad ammettere che, se arrivassi ad una conclusione del genere, dovrei poi trarre anche ben altre conseguenze. Non riesco proprio a capire come si possa considerare insolubile il problema e continuare, come se niente fosse, a proclamare il messaggio di un Dio buono e onnipotente.

Al problema "teodicea" si lega tutta una serie di altre domande: perché Dio ha creato un mondo nel quale l'esistenza di innumerevoli creature è spesso oltremodo attraversata da dolori e sofferenze? non poteva Dio creare un mondo migliore, meno gravato dal male e dal dolore? e se è così, perché non ha scelto l'alternativa migliore, quella che non avrebbe comportato sofferenze? e se no, questo Dio può essere ancora considerato onnipotente e buono? la sofferenza e il male risultano funzionali ad un senso o ad uno scopo che altrimenti non troverebbero attuazione? perché Dio non interviene, o non interviene più frequentemente, nel mondo per impedire la sofferenza? – A certuni queste e altre questioni del genere suonano ridicole, perché presuppongono che la teodicea non sia altro che un meta-discorso sulle possibili ragioni che hanno indotto gli esseri umani, in determinati tempi ed in determinate condizioni socioculturali, a formulare domande di tal tipo. E quindi essi non prendono nemmeno sul serio le domande e le risposte che si danno, ritenendole un mero pretesto che serviva ad elaborare tutta una serie di dipendenze e contesti ideologici, talvolta brillanti, talaltra orripilanti, talaltra ancora semplicemente futili. A me pare invece che questi interrogativi siano talmente ovvi quanto ineludibili, se non si pensa che l'idea di Dio debba considerarsi ormai archiviata.

¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In libros Aristotelis de caelo et mundo*, I, 1, XXII, 228: «[...] quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum».

Di fronte a simili problematiche i credenti possono scegliere tra due opzioni. La prima parte dal presupposto che queste domande siano poste in modo senz'altro sensato e che quindi si possa e si debba tentare di risolverle, per quanto convinti del carattere non definitivo e ultimo delle risposte che poi si daranno. Le riflessioni che qui vengo a svolgere rientrano proprio nel raggio di questa opzione.

La seconda parte invece dal presupposto che tali domande siano poste in modo comunque sbagliato, per cui andrebbero o respinte come insolubili o più semplicemente ignorate. Si motiva tale convincimento pure con il fatto che non è corretto immaginarsi Dio come un essere determinato nel suo agire da qualche ragione o motivazione. Un simile antropomorfismo sarebbe del tutto primitivo e da tempo ormai superato: Dio trascende ogni nostra capacità di rappresentazione. Ebbene, devo confessare che una simile motivazione non mi convince affatto. Da un canto, coloro che la sostengono ben raramente si dimostrano poi conseguenti, come quando, in contesti meno esplosivi, fanno ricorso alle stesse espressioni antropomorfe che decisamente rifiutano in teodicea. Dall'altro, questa posizione, se sviluppata in tutto rigore, alla fin fine ben difficilmente si distingue ancora da un'ontologia di marca ateistica².

Non si accettano poi domande del genere perché si ammette, in tutta semplicità e candore, di non essere in grado di dare risposte in merito: non sappiamo per quali ragioni Dio avrebbe creato un mondo carico di male e di sofferenze, e quindi sarebbe meglio smettere dal porsi queste domande. Ma anche una soluzione di questo tipo convince poco perché, rigorosamente parlando, noi non "sappiamo" nemmeno se Dio esista, se egli si sia rivelato e se ci salverà dalla sventura e dalla morte. Eppure conveniamo che domande e risposte del genere sono sensate, anche se naturalmente non possiamo *sapere* se saranno poi corrette le risposte che vi diamo. Potremo soltanto sperare e credere che lo siano. E perché non

² Cf. al riguardo la splendida osservazione che fa Cleante in D. HUME, *Dialoghi sulla religione naturale* [in *Opere filosofiche* 4, Laterza, Bari 1987, 155]: «Mi sembra strano, disse Cleante, che voi, Demea, che difendete così sinceramente la causa della religione, affermiate tuttavia la natura misteriosa ed incomprensibile della Divinità e sosteniate così vigorosamente che essa non ha somiglianza di sorta con le creature umane. La Divinità, posso accordarlo facilmente, possiede molti poteri ed attributi di cui non possiamo avere comprensione; ma se le nostre idee nei limiti della loro comprensione non sono giuste ed adeguate e non corrispondono alla natura reale della Divinità, io non so che cosa ancora rimanga in questo campo su cui valga la pena di insistere. Il nome di Divinità, senza che ad esso si accompagni alcun significato, potrà forse avere importanza così rilevante? o in che cosa secondo voi i mistici, i quali sostengono l'assoluta incomprensibilità della Divinità, differiscono dagli scettici e dagli atei i quali affermano che la causa prima di tutte le cose è sconosciuta ed inintelligibile?».

ammettere allora che analoghe interrogazioni si possano fare anche riguardo all'esistenza del male e della sofferenza? forse perché sarebbe Dio stesso a vietarcelo? ma quale idea di Dio soggiace ad un simile divieto? e a chi dovremmo poi rivolgerci per stabilire quali siano gli interrogativi che è legittimo porsi e quali no?

Questo libro è stato scritto nella convinzione che Dio non sia un'istanza che vieterebbe qualsiasi problematica o dubbio. Per giunta io parto dal presupposto che nei confronti dei nostri errori egli sia ben più tollerante di quanto noi uomini lo siamo con i nostri simili. Se Dio ci ha creati come esseri umani, ciò vuol dire che egli non intendeva svelarci fin dall'inizio, in tutta chiarezza e univocità, le risposte alle domande che ora ci poniamo. Sembra proprio che egli ci abbia creati come esseri cui non è congenita la conoscenza della verità, ma che insieme ad altri, e spesso con estrema fatica, devono impegnarsi nella ricerca del vero. Questa prospettiva conserverebbe intatta la sua impostazione di fondo anche quando si fosse, giustamente, convinti che i credenti non sono abbandonati a se stessi in tale ricerca. Anzi, sta proprio nel raggio di questa intuizione, forse, la chiave che ci consente di risolvere il problema "teodicea".

Nelle riflessioni che seguono vorrei aprire una panoramica, la più ampia possibile anche se non proprio completa, sulle possibilità di soluzione che si sono offerte. In un altro contesto mi sono state rimproverate le preferenze che mostro per gli autori angloamericani, e quindi pure interessi scientifici di tipo pragmatico e politico, con unilateralità ed omissioni nel modo di presentare altri autori³. Per quanto riguarda queste preferenze, dico subito che esse si legano al mio modo di concepire e di finalizzare la riflessione teologica e filosofico-religiosa, quindi al bisogno di chiarezza concettuale, trasparenza argomentativa, coerenza logica, modestia espositiva, comprensibilità e obiettività. Naturalmente queste sono anche preoccupazioni di altri. Tuttavia ho l'impressione che attualmente non si dia ovunque a detti livelli l'importanza che essi ricevono dalla tradizione che in senso molto lato ha una forte influenza analitico-linguistica. Tali livelli, pur non rappresentando, per me, valori in sé, costituiscono comunque delle premesse ottimali per il conseguimento degli obiettivi cui dovrebbe soprattutto tendere una riflessione teologica e filosofico-religiosa, cioè il chiarimento dialogico-critico e il vaglio delle pretese di verità. Soltanto per questa ragione io cerco di rimanere all'altezza di tali li-

³ Così Gerd Neuhaus nella recensione del mio libro *Gott und das Leid*. Cf. *Theologische Revue* 92 (1996) 132.

velli, con tutte le difficoltà che ciò comporta. Per quanto riguarda poi eventuali unilateralità ed omissioni, ovviamente si tratta di lacune per le quali non pretendiamo scusanti. Non si tratta, però, di un programma scientifico-politico, non avendo io alcun interesse a sacrificare una corrente a favore di un'altra. In ogni caso, queste preferenze di carattere metodologico non si saldano con opzioni d'ordine contenutistico.

Talvolta, per il modo con cui io mi confronto con il tema di teodicea e per come concepisco il riflettere teologico, sono accusato di "razionalismo". Non capisco bene i reali termini di un simile rimprovero. Se dovesse in qualche modo riguardare i livelli cui poco fa accennavo, ebbene ammetto di essere un "razionalista", e convinto per giunta. Approfondire la religiosità unicamente sulla scorta dell'oscurantismo semantico e dell'anarchia argomentativa per me non è affatto serio, come lo è invece la filosofia della religione che nell'area anglo-americana viene sviluppata secondo gli schemi analitico-linguistici. E non penso affatto che qui si sacrifichi qualcosa di decisivo a questa specie di "razionalismo". Del resto a me pare che la teologia occidentale debba il suo tempo di maggior splendore, nel Medioevo, proprio alla capacità da essa dimostrata nel garantire questi – o analoghi – livelli.

Talvolta pare che l'accusa di razionalismo miri ad altro, che cerchi cioè di rapportarsi ad un punto di vista esterno alla fede, da illuminare poi da una distanza critica. Si contesterebbe dunque un modo di riflettere che non rispecchia quello tipico della riflessione teologica perché gli farebbe difetto tra l'altro il carattere confessionale della fede, che oltre a ciò è reso superfluo o impossibile, e comunque si presenterebbe altamente sospetto, dato l'inevitabile circolo ermeneutico che si stabilisce o la presenza di altre predecisioni. Il fatto che con le stesse argomentazioni potrebbero giustificare il proprio punto di vista, ad esempio, anche i Testimoni di Geova non impedisce ai difensori di questa posizione di sentirsi comunque superiori, per ogni rispetto, alla posizione che essi contestano. Ma per quale ragione? Voglio essere chiaro. Non ho nulla contro i Testimoni di Geova, solo che non vorrei essere uno di loro. E questo, oltre che per altri motivi, per la semplice ragione che nel loro modo di confessare la fede io perderei proprio quella disincantata distanza critica di cui sento assolutamente il bisogno. E questa sarebbe una lacuna che nemmeno una testimonianza di fede, per quanto impegnata, coraggiosa e gioiosa, sarebbe mai in grado di colmare.

È buona regola ringraziare, una volta conclusa la stesura di un libro, tutti coloro che hanno contribuito a realizzarlo. In senso ampio annovero nella cerchia tutti coloro che, negli scorsi anni, sono entrati con me in

rapporto dialogico ed epistolare sulla tematica qui trattata. Ma, in particolare, vorrei qui esprimere la mia riconoscenza ai miei collaboratori di Mainz, primo fra tutti Martin Splett, diplomato in teologia, il quale non solo ha corretto il manoscritto ma ha richiamato anche la mia attenzione, con la sua critica impegnata e geniale, sui punti più deboli dell'opera, quelli che poi ho cercato, come ho potuto, di "accomodare".

Armin Kreiner